

# 『海上物語』の研究

青山忠一

一般に思想啓蒙的仮名草子が研究対象として選ばれることは少い。所が本作品については、古く藤井乙男、額原退蔵、新村出氏らによってその三教一致的教育性の指摘にはじまり、服部太宗氏の言及、鈴木鉄心氏の『鈴木正三全集』（昭和三十七年八月・山喜房）における記述などがあつたが、いずれも三教一致物ないし鈴木正三研究に従属するものであつた。その点、美山靖氏の『『海上物語』について』（昭和四十四年四月「皇学館論叢」）は具体的にとりあげた最初のものであり、若木太一氏の「鈴木正三の門人雲歩と恵中の伝記的研究」（上・昭和四十七年三月、鹿児島県立短大紀要第二十三号、下昭和四十八年三月・同二十四号）に精細な評伝的研究がある。更に三浦邦夫氏が正三著作の撰取過程と形象技法を緻密に論証した（『海上物語』における引用の語るもの）（平成五年十二月、近世初期文芸第十号）及び、『海上物語』における物語性の在りよう」（平成六年二月・秋田工業専門学校紀要・第二十九号）の両篇を、『仮名草子についての研究』（平成八年十月・おうふう社）において拡充深化し提示されているのである。しかしそれらはいずれも正三研究の傍証か、恵中の伝記考証、またはその説話の検証、創作方法の探究に力点が置かれ、この作品が基本的に志向していた禅浄双修の仏教思想啓蒙の為に用意した主題と、文芸的形象法探究との均衡した総合的研究には未だしとの感を払拭し得ない。即ち本稿が目図する所以である。

『海上物語』の書誌については、深沢氏の懇篤な紹介並びに異同考勘記入「『海上物語』解題」（平成四年八月・仮名草子集成第十三巻、東京堂出版）に総てを譲るが、寛文十年関口板の刊記「関口市兵衛版」とあるのは、聊か不無瞭ではあるものの「関口市兵衛板」ではあるまいか。

—

読者の便を考え、管見した二種についてその書誌を略述しておく。

## 国会図書館蔵本

寛文六年板

大本 二冊 絵入

表紙 鼠色暗褐色原表紙 本綿白替糸綴

縦二十七・一糎×横十七・九糎

題簽 表紙左肩に位置 書題簽「海上物語かいじやうものがたり一（二止） 下巻表紙中央に原題簽「海上」のみ残る。

内題 海上物語 上（下）（上卷一丁表）

尾題 上巻終（海上物語 下終）

柱刻 「海上（下）」但し「海」は楷書であるが下巻末丁のみ行書体にて「海上物語 下」とする。

行数 半丁 九行

字数 一行約十七字～十九字

丁数 上巻 三十九丁 下巻 三十七丁

丁附 上巻一～三十四 下巻一～卅二終

本文 匡郭なし 字高 二十・五糎

挿絵 四周单边匡郭つき 上巻「又三」「又八」「又十七」「又廿五」「又卅二」 下巻「又四」「又十二」「又十五」

「又廿二」「又廿八」にあり。

刊記 下巻終了裏に寛文六丙午年弥生上旬寺町二条上ル町

堤六左衛門板行

印記 上下卷一丁表中央上部 朱文方印「帝国図書館蔵」

寛文十年板

大本 三冊 糸入

表紙 紫紺色地にくずし蔓草の空押し

改装表紙、絹薄鼠色替糸綴じ

縦二十六・八糎×十八・七糎

題簽 表紙左肩に位置 書き題簽 子持杵、「絵入 海上物がたり 上」(中・下)

目録題 「海上問答・卷上目録」かいしやうもんどう くはんの もくろく 一〇十一

同 中巻目録ちゅうはんの もくろく 一〇十八

同 下巻目録げくはんの もくろく 一〇十一

目録尾題 目録終

内題 「海上問答 上」

「海上問答 中」

「海上問答 下」

柱刻 「海上 一(一〇十九)」

「海中 一(一〇十三)」

「海 下 一（一十五）」（終丁は表のみ）

行数 半丁 十四行

字数 一行 二十五字一三十字

挿絵 上巻 見開き（三ウ・四オ）半丁六図、六オ、八オ、十オ、十二オ、十四オ、十八オ

中巻 半丁七図 二オ、三オ、五オ、七オ、九オ、十一オ、十二オ

下巻 半丁七図、二オ、三オ、五オ、七オ、九オ、十一オ、十三オ

刊記 下巻終丁表本文末に

寛文十年

正月初春吉日

関口市兵衛板

印記 朱篆文方印「帝国図書館蔵」上巻一オ、中央上部、三オ中央上部にあり朱文二重円印「帝国、昭和十二年三月三十日購入」上一オ中央下部中・下巻共一オ、中央下部にあり又 楳田小朱文印「帝国」もある。  
なお、挿絵に茶と黄の彩色が施されている。

## 二

この物語は明暦二年八月、彼岸の中日に長崎を出港する客船が薩摩潟に到着するまで、一老僧を軸として、侍、商人、百姓、女性等十七名の船客との間に交わされる問答を通じて、禅念仏の理が唱導され、この逐一を傍で聴いた筆者が描出すると言う構成をもつ。時間、場所、人物、内容が集約的緊密性をもつ、との指摘は、すでに前述の諸論考

に詳細であるので贅言しないが、ここでこの談理的なこの作品の文芸的用意について述べておこう。

人間一生の戯れ、幻化頭上に模をなし様をなすこそ哀れなれ。朝に存し、暮に亡くて、刹那に世をことにす。誰か終に此身を楽しんや。

この冒頭の一文は、この物語の内容を象徴して余す処がない。人間の存在を本質的に仮りの幻と見、万象を觀念の幻想と規定する事から、それを実として捉え、一喜一憂する姿を哀れとするのだ。それは空間的な存在への否定であると共に、時間的な存在への否定をも意味する。即ち朝生じて暮れに亡ずる果敢ないこの身を以って何を樂しもうとするか、との概歎である。この簡潔にして奥深い表現は、措辞の対応のみでなく内容の照応をも反映して、無我と無常の両見を備えているのだ。その意味で、この種の導入部の多くが無常觀にのみ基づいているのと明らかに趣きを異にしているのである。

いよく船中を見れば、爰に板東方の御僧として、年のよはひ六旬ばかりとうち見え、白髪ばうくとして、眼ざし人に替り、其かたちかそうとしたる御僧の、諸国一見に身をやつし、此比は長崎に逗留在、又是より薩摩日向へ心ざし候とて、めされけるが、氣(機)に随て、諸のうたがひを破り、真の道に引入給ふ事こそ有難けれ。……暮方に山寺の入会の鐘、かすかに客船にをとづれければ、不図高声に、南無阿弥陀仏くと急に唱へ給へれば、其氣色、諸人の氣にひしと移り、何となく心せつになり、船中しづまりて、みな彼御僧の方をぞ詠め居ける。

筆者の船中への視線の展開は、乗客の有様から異彩を放つ老僧の姿に収斂され固定するのだ。しかもその相貌から巡錫の経路、更にはその内面の志操にまで及びながら不自然を感じさせぬのは、その文体を支えている謡曲調の雰囲気と、『頼政』『采女』『杜若』『井筒』などを面影とする措辞や、『新古今二春』の能因法師の歌「山寺の春の夕暮れ」

などと響き合う事を意識した文章技巧によることは指摘するまであるまい。こうした叙述が、乗り合い衆の気楽な世話の様相を一転せしめる称名念仏の気合と一体となって、この問答の場を盛り上げるのである。この張りつめた文章は、この社交的な世俗界から宗教的な超俗界への変換を極めて遅滞なく瞬時に可能にするのだ。これを一箇の文芸的営為と言わずして、何と云うべきであらう。「何となく、心せつになり、船中しづま」った瞬間のあわいこそ庶民の心に眠る菩提心の覚醒を齎らす力の力であり、宗教とも異質な芸術の不可思議と評すべきものであらう。筆者恵中の筆を駆るものはこれである。この老僧こそ、この時点ではすでに亡き、鈴木正三師を倂とするもので、前年の明暦元年には七十七才であった。恵中は当明暦二年には二十八才で、入門後五年を閲するに過ぎない。正三が実際に天草長崎を巡錫し『破吉利支丹』を制作した事は「鈴木正三道人全集年譜」や『驢鞍橋』上などに拠れば、寛長十九（一六四二）年から正保二（一六四五）年の事に属する。また筆者恵中は『西禅集』に従えば、明暦二（一六五六）年の夏に生国肥後に戻り、更にその秋に先師の迹を偲んで長崎より薩摩への船旅を行なったとあるので、その実体験を重ね合わせてこの描写設定が行なわれたと考えられよう。こうしてこの老僧を軸に乘客との宗教的内容の問答が展開される。

かゝりける所に、一人の女人罷出、御僧に近付よりて申けるは、かやうの旅路にても、俗は古郷のおもひも有へき事なり。出家の御身はいかなる野の末山の奥にても心にかゝる事在べからずとこそ思ひまひらせ候ところに、何とやらん物おもはしき御有様うけたまはりたく候。とぞ申ける。僧答て云く、只今一つの大事、胸にせまれり。となり。又ややありて、御僧のたまふやう。

皆人。一大事を忘れて、むだ口をき、むだ事を思ひて月日を過すものなり。扱も愚成かな。時々生死の到来する事をも、わきまへず。念々無常なる事をもしらず。かりの世に深く執着して、万年の思ひをなし、日夜罪業を

造る事、大なるあやまりなり。仏も、一大事因縁のために、世に出給ふところぞ説給ひたれ。大事成哉く。

この対談は、いわゆる教義問答であり、質問者と解答者との間の人間関係は、その文体の相違によっても象徴されている。即ち発疑者の言葉は、敬意を含む候体で、和文脈に則っている。これに対し老僧の発言は啓蒙者らしい權威に裏打ちされた短文的、断定的な漢文訓読調であることが見てとれよう。それ故、相手に対しては必ず、「其方」<sup>そのほう</sup> または「汝」と呼び、命令的に「べらかず」「すべし」と終わるか、反語的に「ざらんや」「あらんや」等とその会話を閉じるのである。

こうした問答の形式は、教訓啓蒙の典型として、『塵滴問答』などに発し、『七人比丘尼』（寛長十二年）『清水物語』（寛永十五年）『祇園物語』（寛永年間）『大仏物語』（寛永十九年）『夫婦宗論物語』（寛永末）『不可得物語』（正保五年）『糺物語』（明暦三年）など一連の問答体教訓小説の伝統を受け継ぐもので、質問者、解答者、質問者相互などによって行なわれる質疑の記録と筆者の感慨ないしその批判によって構成されるのである。しかしそうした談理のみの展開が、時に読者の倦怠感を招くことを恐れ、時に世俗的な説話を導入することによって、その単調を救おうとするのだ。それは相手に相応しく、若侍には、小田原の家中松田某の話であり、太田道灌の槍であり、猪瀬某の切腹譚となる。商人に対しては須達長者の故事から京の因果屋、長崎の牙婆市左衛門等の話を用意するのである。更に年輩の武士には宮本武蔵が無双権之助を弟子にする経緯を具体的な描写を交えて語りきかせるのである。即ち

此前、宮本武蔵と云兵法者あり。十六才より名ある者と仕あひをなす事、六十余度に及ぶに、皆利を得たり。一とせ幡洲明石に住す。或時人來り、案内をこうて、無双権之助と申者なり。承及候間、御見舞申と云。武蔵が弟子共出て見るに、六尺ゆたかの男の、大刀をさし、我におとらぬ弟子共を八人までつれたり。彼権之介も、名有者にて内々聞及ひし所に、殊に大勢にて来れば、武蔵か弟子共おの、けをたつる事すくならず。折ふし弟子二



人付居けるか、爰を一命とさわきて、此よしかくと云。武蔵、楊弓をけつりて居けるが、是へいらせ給へと云。則、弟子共権之助を請じければ、某器量人に勝れたる大男、座敷へむずとなをる。折しも六月の事成に、羽二重のひとへ羽織に大きな朱の丸を付、かたさきより帯しまでに、兵法天下一、日本開山無双権之助と金を以て書たるを着たり。八人の者共も一面におる。……武蔵はたゞいかにもつねにして楊弓をみがき、……あいさつして、頓て兵法物語になり、権之助申けるは、関八洲は不及申候。奥道も修行仕、手合を見候へ共、我にあはす者なし。故に、西国方へ兵法修行に罷下候なり。御親父、無二の太刀は見候へとも、又御手前の代につかひなをし給ふと承。ちと様子を御見せ候へかし、と云。武蔵聞て、無二が太刀を、御覽ぜられば、別に替事なし、といふ。権之介強て、弟子衆を合手に被成、是非とも一太刀。御見せ候へと云。武蔵云。いや我兵法は打太刀をこしらへてつかふやうなる事にあらず。某故は、何と打てくるともあまさすと、むる兵法なり。左様におほしめし候て、御手前打太刀して御覽ぜよ、と云。権之介よろこび、さらば某打太刀仕らんと云て、錦の袋より、本より末まで筋がねを渡したる四尺余りの木刀を取出す。武蔵は楊弓をわりたる木のきれの忒尺斗なるを、おつ取立あがり、打て御覽せよ、と云。権之介透間なく打てかゝる。武蔵、かの木のきれを以て、ちよつくととめて、太刀を出させす。権之介、太刀をかへしてなぐりければ、武蔵が袖の下、羽織のゑりに、木刀のさき、少当る。此時、権之介高声に、あたれりくと云。武蔵聞。いやかやうに当を、あたりたるとはいはず、かやうにあたつて何の用にた、んや。さらば我、当て見せ申さん。と云て又打合せける。権之介随分うたんとおもふ氣色面にあらはれて打てかゝりけれ共、太刀を出す事不叶、覚えすしさりけり。むさし、座敷の隅に追いつめ、ひしと眉間を打。俄に色付はれ上りたり。爰ををみて、権之介大に非をしり弟子と成也。武蔵かやうの名人たり、といへ共仏法修行の力なければ臆する所あり。

まったく、説法談理を越えた、描写と会話の中に、その状況が宛然髣髴として迫って来のである。筆者恵中の『因果物語』制作との係わりの中に獲得した表現力と言えよう。

またそうした形象技術は随所に挿入された和歌によっても支えられ發揮されている。即ち、太田道灌が生死の際に  
読んだ

かゝる時さこそ命のおしからめ

かねてなき身と思ひしらずは

蜷川新右衛門の辞世

生れけるその暁にしにければ

けふのゆふべは松風そふく

憂きを菩提の種とする古歌

うき事の重なる世こそうれしけれ

身をいとふへきたよりとおもへば

は、正三の『念仏草子下』に法然上人の歌として引くものである。又煩惱の根本三毒十悪を胸に置き乍ら身に悪なし  
と考える愚を戒める。

ぬすみせず人ころさぬをよきにして

身にとかなしといふそはかなき

の歌も亦同じ『念仏草子下』に引く歌である。

我が身の是なる時は悦び、非なる時は恨みずと、

吾よきに人のわるきがあらはこそ

人のわるきは我わるきなり

の歌を引いている。また古歌としてしているものの、一休の歌を面影とする、

過去よりも未来へ通る一休み

雨ふらはふれ風ふかはふけ

また道歌ではあるが、

あはれけにたとへはおもふあらましを

かなへたりともいく程の身そ

有はなくなきは数そふ世の中に

あはれいつれの日までなけかん

身をおもふ心そ身をはくるしむる

身をおもはねは身こそやすけれ

随時にその談理の趣きを集約し、その内容を端的に象徴して、場面の展開に弾みをつける役割りを荷って有効に働くのであるが、一首の内容は理に陥り教訓に偏して興趣に乏しいのは止むを得ぬ処である。しかしそうした配慮もまたこの作品を物語たらしめる所以であろう。こうした形象法は次の老僧の語に象徴される。

文筆。詩歌の学解を悉打捨、一筋に勤むべし。法語等を書とも、文章にかまはず、つぶく〜と書べし。理だに聞へたらば、学道の宝なり。若、文章悪しと云て、みざるほどの人は、見るとせ又何の益かあらん。……誠に学解は詮なきものなり。今時広学の人多けれ共、ことに望たる時一字も用いたる人を見ず、結句智恵出ては偽あり。

或は山居の詩、道歌など、云事を、なす人有。頌は見事に山居すれ共、其人は少も山にいらす、歌はいかにも道にいれ共、其心はけし計も道にいらす。

これこそ作文、文芸の要諦とも称すべき名言であり、道元の禪、法然の念仏（後述）の核心をなすものであろうが、こうした凝集収斂こそ、この作品の文藻を支えるものであるのだ。

### 三

以下にこの物語を支えている思想について検証して行こう。

#### 上巻

まず冒頭の一文については、前章の初めに論じたのでくり返さないが、無常と共に無我の観念を示していることは矢張り注目すべき事と考えてよからう。一般にこの種の物語では無常観を謳うことが通例である。例えば『二人比丘尼』の序章には

来て少時もと、まらさるは、有為転変の住家、生滅を此所に定がたし。去て再び帰らざるは冥途きやくしやうの別れ、後悔を誰か家にかとはん。見るも聞も皆あだなり、頻りに泪を北茫の露に添、したきもうときもおほくかくれぬ。むなしき恨を東岱の煙に結ぶなど、されば惜に甲斐なき幻化の身を捨、修して益あるぼだひの身を求めざる。

とあり、『七人此比丘尼』の冒頭は

貞和年中の比、無明の酒にゑひ、ほつしやうの空につねならぬ風の狂する、乱気乱滅の花をながめ侍りしに、……うけがたき人界に、生をうけたりといへ共、まうくばうくとして、きのふも過けふもはせ過侍る。あらか

じめ心をしづめて来世のくるしみを思ひつらぬるに、歎きてもなげくべきは、生死のちんりん、はげむべきはしゆつりのはかりごとにこそ。

とある。『念仏草子』も

蝸牛の角の上に何事をかあらそはん、せきくわのひかりのうちに、此身をよす。真なるかな、人間有為の世のありさま、ばせをはうまつにことならず。朝にこうがんあるも、ゆふべをたのみがたし。たれか菩提の道におもむかざらんや。

と無常を強調するのであった。いわゆる仏教文学の多くが無常観に傾いて、無我を説かずに来たことの現われであるうが、正三は流石に『万民徳用』の「四民 武士日用」の中で

夫達道の人といふは、本来空なる理を知て、理と義を鍛冶となして、日夜此心を錬鍛て、不浄穢惡のあかをさり、清浄無碍の心剣となして、我執貪着の念根を裁断して万念に勝得て、一切の上に乗て、物のために煩ず、不生不滅なるを達人といふなり。

と述べ、『二人比丘尼下』では

御示に任せ如露如電の観をなす事年久といへ共、未如露如電の心、むねにとまつて、此心に離ることなしと覚候。ねがはくは、方便をたれ給へ。此時老びくに、客のむねを取て、汝は何者で何者ぞと責る也。客びくに意得ず。弥々責て、むないたをきつきて、道へくといひてつきたをす。…打て云、なしくくと云り。客びくに起きあがり、手を拍て笑て云、なしくといひて礼をなす。

これは無我観を基にする禪問答である。我に執する客比丘尼の心裡を占める金剛經の「一切有為法、故夢幻泡影、如露亦如電」の観そのものさえ打破する事によって、はじめて解放される禪機を象徴しているのだが、これが、一休の

『二人比丘尼』に触発されている事は言うまでもあるまい。

さて老僧の前へ罷出る一人の女人によつて発せられる、第一の不審こそ、仏教最高最大の問題である。これに対して老僧は答える。

念々無常なる事もしらず、かりの世に深く執着して万年の思ひをなし、日夜罪業を造る事大なるあやまりなり。仏も一大事因縁のために出に出給ふところ、説給ひたれ、大事成哉。

禅には「生死事大」の語があつて『六祖壇経』に「永嘉玄覺禪師曰。生死事大無常迅速」と示されている。但しここは、『妙法蓮経 方便品第二』の「諸佛世尊。唯以一大事因縁故出現於世。」に拠っているのだ。『六祖壇経』は『法華経』のそれを集約象徴しているので、その会座にある五千の大衆はその方便と譬喩の言辞をもつても解することが出来なかつた程甚深微妙な内容であつたと述べられているのだ。更に語を継いで、

其方、只今死に極りたらば大事にあるまじきや。人間の身の上には、死ほどの大事なし。此死、また貴きも賤きも老も若もえらばず、常に思ひ知り胸に引うけ、修し行じて生死に離る、はかりことをなすを、後世をねがふとも、修行とも申なり。

この発言は微妙である。禅本来なら「生死を離る、はかりごとをなす」ことが修行であり、現世得脱なのだ。然しこれを「後世をねがふ」とする処に、禅淨双修の趣きがある。恵中はその『石平道人行業記弁疑』の末尾近く、

問 庵門（禅）に念仏を立するが如き、是れ師法の宗趣に辜負（背く）する非むや。

答 その言懽然（誤り）たり。知らずや、是れよく柳下の恵（直道）を学ぶの謂なり。何ぞ辜負すとせん。実に予が念仏は石平、自己を守るの教に依つて之を得たり。若し己を知らずして、克き者になりなば、何ぞ他力を信ぜん。而るに余が輩悟達する事を得ず、種子を成す事を得ず。然る時んば、転退を免れざる事あり。ここを以て

自他同じく転退なく、成仏を得るの法門に帰す。己に成仏する事を得る時んば、豈惟り師法のみならんや。三世諸仏の本懷に達する者なり。師、修行の念願に云く、仏法は成仏の法なり。成仏の処に眼を著けて修行すべしと是なり。此に於て信受せよ。

とある。石平即ち正三道人の道元相承の「自己を習う」教えに基づきながらも、自らを悟達せず種子を成さぬ時は転退を免れず、として自他同じく成仏の法門に帰すことは、師法に反せずと述べているのだ。こうした発言こそ正三より一段と明瞭に禅念仏の姿勢をとらせたのであろう。

同女による「一大事」の意義の問いかけに対して、人間の一生は善惡の業に因つて苦を離れることがないばかりでなく、永劫に苦海を輪廻する運命にあることを指摘し、仏はこれを憐み諸経を説かれたとし、これを信じて修する者こそ本来空の都へ帰り涅槃を得る。これを成仏とも往生とも言うのだ、と諭すのである。

これは仏教の根本義の一つ「一切皆苦法印」に基づき、六道に沈淪する衆生を濟度しようとする仏の慈悲を頼り、その救いを求め乍ら自らも修行して、涅槃寂靜の境涯に達せよと言うのは、絶対他力の立場からすれば、不徹底であり、矛盾するとの批判もあろうが、禅を基本にする行き方から見れば自然な主張なのである。更に女は女人故の苦しみがあるうえに、永劫の苦限と承つて肝魂も消えるばかりと歎く、仏教には女性に五障ありと説かれ、儒教の言う七去三従より深刻に受けとめられていたのである。そしてその苦より免れる法として、「其方の一切の苦みは、いづくより出るや、たゞ此身を思ふ一念より起るなり。……成程強き心を以て、此くされ肉を打捨る事を仕習也。……此身にはなれたる人を生死自由の道人といふなり」と、自我捨身を求めるのである。女人はこれによって大いに信受して退くのだ。

次の男は、ならば身投げをして死すれば成仏か、と問う。僧はこれを否定して、

着の氣だに離れなば、身は在ても障なし。強く、捨身の心を守て、有相執着の心を滅する事なり。わざにはよらず、心一つのつとめなり。心に負ば地ごく、心に勝は浄土なり。心の外に仏なし。衆生なし。

色身有相にとらわれず、心の執着を捨てよ、と言うのだ。故に心一つの在りようで、心猿に負ければ地獄、意馬に勝てば浄土だと説くのである。但し、この説には捨身を述べ乍らも未だ心への執着が残るようであるのだ。それ故か心の執着について更に執拗である。

心の鬼、身をせむる事を、能知べし。嗔は地獄、欲は餓鬼、愚癡は畜生、勝負は修羅、五戒は人間、十戒は天上、かくの如く一心のうちにある六道なり。

六道（六悪趣）と称せられる地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上に、貪嗔痴の三毒と、五戒、十戒を配して説明するのは不可能ではないが聊か無理がある。勝負などを付して修羅と対照させることは、いかにも元武士の正三らしい発想ではあるが、矢張り素人仏法と言った印象を拭えまい。また、

故に三界唯一心。心外無別法、心仏及衆生、是三無差別。と説給へり。

とあるのは、古くから『華嚴經』の偈と伝えられているものの、実は『八十華嚴經三十七卷十地品』の「三界所有唯一心」なる語と『六十華嚴經十卷夜摩天宮菩薩說偈品』にある「心仏及衆生。是三無差別」との言葉の合成句で、恵心の『自行略記』が初出であろうと言われているものだが、中世以来、特に謡曲『放下僧』『柏崎』などに用いられ、近世初頭の仮名草子にも頻出しているものの、むしろ口碑として伝播したもので『盲安杖』七「己を忘て己を守べき事」にも「經に曰く」として引用しているが、ここにも正三の仏典知識の質を窺うことが出来よう。

第三の人が「見性成仏とこそ承り候所に、只此身に離れよと計示し給ふ事心得がたし。」と問う。これに答えて、「悟をもとめずとも、只己が業障を修し尽へし……某身にさへ離て惜む事なくんば、法界虚空の中何事かさはらんや」



と述べる。見性とは我が本来を極めることであり、その空を觀ずれば、即ち解脱であり、生身の成仏なのだ。我が心身への執着を捨てれば自由自在の仏に相違あるまい。正に何の障りもないわけである。そこで「古道人曰」として正三の道歌を引用する。すでに現在の老僧自体正三の佛であるのに、更に「古道人」を招来する処に、恵中の先師への渴仰の深さが見とれるであろう。

捨る身に残る心のあらざれば

まよひさとりといふ事もなし

右は『驢鞍橋』中卷八十三「ヲモカゲ小町」に正三の「我ハ此時タワブレ二一首ノ歌ヲ詠ジケル」として載せるものである。歌意は説くまでもあるまい。そして

又釈迦如来、一代藏経を説終り給ひて、涅槃の夕に到て、一切衆生に遺言して宣く、吾只今死する事は、惡病を除がごとし。是はこれ、身とたのしむべき物にもあらず、生老病死の苦海に没在す。寔に捨ずして不叶罪惡の借物なり。只知恵有もののみ、是をよくしり、此身を捨る事を得て、いやなあたにくき敵などを打殺て隙をあけて悦がごとく悦て、死に行也。然間汝等よく一心に、この出道をつとめよ。一切世間の動不動の法は、皆これ廢壞不安の相なり。と云終て涅槃に入給ふ也。誠に修行の本意は、此軀を離るゝの外なし、出離せよく。

とあるが、この釈迦の遺戒の出典は不明である。『大般涅槃經』をはじめ『長阿含經』『仏本行集經』『仏所行讚經』『遺教經』など關係諸經典には検出し得なかつた。勿論その大旨とする処必ずしも相反するわけではないが、仏典上に「いやな仇、憎き敵などを打殺して隙を明けて悦がごとく悦びて死に行くなり。」などと言う殺伐な譬喩を見出すことは出来ない。また釈迦にも仏教にも相應しくない表現でもあろうがその結論が「修行の本意は此軀を離るゝの外なし。」に在ることは言うまでもあるまい（『驢鞍橋』中卷六十六にも「慈悲の／殺生ハ菩薩の／万行ニ勝レリ」とあ

る。)

四番目に又一人が出て言う。「右の仰尤なり。さりながら、仏法を用いる者は世間に背く、と云人あり、其いはれありや」と問う。答えて、

仏法世法二にあらず。身は是仏体。心は是仏心、わざは是仏行。心を付て用いる時は、皆是仏道なり。爰を以て仏も四部八部と、機に随て教化し給ふ。又一切衆生済度の經文分明也。古道人、此断をわきまへ、士農工商に對して四民日用といふ書を作して示し給ふ。……其上三宝とて、世間第一の宝なり、是を修してそれ〴〵の家職の上のたすけとならずば、三宝の名も偽と成へし。……真に仏法の宝無量無尽なり。

ここに云うのは、出世間法の仏法も現世間法たる世俗知も本質は同じ人間の悪心を滅する法を説くものだ、とするので、仏が四部八部と衆生を能力によって分別したことは、所謂対機説法で、四部とは「寄歸伝一」に「諸部流派生起不同。西国(天竺)相承大綱唯四」とあるのに従えば、小乗四部を言い、四部集と解すれば『法華經序品』の「時四部衆成皆歡喜」に説く、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷となる。又八部は小乗になく、『舍利弗問經』が言う天衆、竜衆、夜叉、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅迦の冥衆であり、いずれも魔界の竜神で、衆生と並べるべきものではない。むしろ正三一流の耳学問で、単にそれぞれの区別を数詞を以て示したのである。その証拠に、幕藩的身分に過ぎぬ士農工商と並列対照する無神経さを現わすものである。ここに引く正三の『四民日用』とは、正しくは『万民徳用』を言い、その中に、「四民」として、「武士日用、農人日用、職人日用、商人日用」の四つを掲げている。その上「三宝」として「三宝之徳用」に第一の「武勇に使事」以下第十「極楽浄土に住する事」までの十項目を示しているのだ。この両者を融合混淆する処に生ずる仏理としての曖昧さや、不合理よりも、現実における実践上の意義を重視した正三道人の立場とその面目を見出すであろう。

第五に又一人が問いかける。「仏法を聞く者は機違と成、病者と成と云人あり、この道理ありや」、これに答えて、どうして気が狂うことがあるうか。

七情の機、滅する故に還つて無病になる理也。医書にも、万病は七情より起る、と云えり。……法を聞て病者に成たる者を恐れんより、何ぞ法を修して成仏したる人をまなばざるや。

と諭す。七情とは人間感情の喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲等七種の執着心を称するので、仏法を修しこれを超剋すれば、自ずと平常心を保つ故に、種々の精神障害を受ける事がない為に健康であり得ると云うのは、当然の事であるう。

第六番目の若侍が云う。仏法を聞くと臆心が出ると言う者があるが如何。僧は答えて、

仏法は生死透脱の法也。故に常に死に習て死を自由にする事を守る也。何そ心をくるゝと云事あらんや。

仏法の本質は生死を超越する事で、常住、死に対決し、死を自在にするわけで、何で臆病になることがあるうか、と反論するのだ。すると、「常に死を守る、と云は臆したる心にあらずや、我は死を何とも思はぬ也。」と氣負つて述べる。僧は言う。

其方は死を忘れて居る油断者なり。愚成人、必心やすく思ひ居、ひとつまりたる処にも俄に變じてうろたゆるものなり、侍の上にも是を不僉儀の人とて、無下に思ふ処なり。夫、侍の二字と云は、生死の二字を以て云との説あり。常に此二字を首にかけて居るをこそ、誠の武士とはいふなれ。

血氣の若侍の言葉に、反論する僧の口調は、鈴木正三その俣である。若侍の虚勢を看破り死の意義と生の価値の相関を峻烈に指摘する迫力には、説得性がある。すでに正三は『武士日用』において

煩惱心を以、血氣の勇を励す人、一旦鉄壁を破る威勢ありといへども、血氣終に尽て変ずる時節あり。丈夫の心

は不動にして変ずる事なし。武士たる人は是を修して何ぞ丈夫の心に至らざらんや。

と喝破しているのだ。これに則して小田原藩の松田某の事蹟を述べ、更に武蔵の太田道観（渚）の敵に鎧をつけられ末期に詠じた

かゝる時こそ命おしからめ

かねてなき身と思ひしらずは

及び、蜷川新右衛門の辞世

生れけるその暁にしにければ

けふのゆふべは松風ぞふく

の二首を説くのだ。

この歌は正三の『盲安杖』「一、生死を知て楽有事を慥に知べし」に

武士の生涯は生死をしらずば有べからず、生死をしる時は、をのづから道有、しらざる時は仁義礼智もなし。侍の二字といふ事、生死の二つを知るをもつてと説有。……武蔵国太田道渚といふ人、ふかく道に入て、歌道も達者の人なり。最後に敵鎧つけて、常の達者ならば、歌よめといふ時、言葉の下より、かゝるときこそ命のおしからめかねてなき身とおもひしらずば。又、蜷川新右衛門、辞世なりといふ歌に、生れける其暁に死ければ、今日の夕部は松風ぞふく。……唯己にはなる、事を勤べし。

と述べている処を殆ど丸取りしていることが解かろう。新右衛門の歌は『一休咄』巻三ノ一にも引かれているのだ。

さて更に戦場にて勇猛の士も不忠不仁の者もあることを指摘し、猪瀬某が、日頃仏道に親しみ、切腹に際して「扱も仏祖の御恩有難事哉」と感涙して西方に向かって礼拝したとの説話を掲げるが、この中に、「殺生せよく、刹那

も殺生せざれば、地獄に入事箭のごとしと云仏語にあたれり」とある。聊か不可解な語だがこれも「盲安杖」「九、心をほろぼして心をそだてよ」に

明々たる心を朦々たる心に掩てくるしむ事なかれ、時々にはほろぼせ、古語に云く、殺生せよ殺生せよ、刹那も殺生せされば地獄に入事矢のごとし。

とあるのに拠っているのだが正三は出典を明らかにしていない。恐らくは、『大日経疏十』に

殺此即死義也。死是殺義也。断其命根名之殺。由本意願我断一切衆生命根。命根即是无始無明。諸煩惱也。とあるのに基づいているのであろう。殺生する対象は、人間の無明煩惱なのであって生命ではないのだ。続けて、

さしいづるほこさきおれよものごとに

おのがこゝろをかなづちにして

との歌を添えた所以である。

扱て一人の商人が出て言う。

われらごときも、修行の道大切には存候へども、今時は正直計にては、渡世成がたき故に、仏法に入得ずこれに對して僧は懇ろに論す。

是大なるあやまりなり。古来より正直、慈悲の人の餓死したるを聞ず。不正直者こそ古へも今も身を亡し、家を破る事多し。正直慈悲の人は、一旦貧しき事ありとも、すへ頼母敷二世めでたかるべし。

と述べ、須達長者が財宝尽きたものの無欲清浄の心によって再び富貴になった話、京の因果屋、長崎の牙婆市左衛門の例などをあげる。

須達長者の説話は、『雜譬喻經 卷下ノ二八』にある、「昔長者須達七貧云々」に由来するものである。牙婆の市左

衛門が釣を好んだ因果が報いて娘が三つ口であつた事を、「我菩提の種なり。我宝むすめなり」と称した事は、仏説の因果応報を以て我が戒めとしようとするものである。文中「因果歴然」の語は因と果は相応じて明白なる様を言い、『宗鏡録十二』に「一切即一、皆同無性、一即一切。因果歴然」とあるのだ。

また嶋原より来る人の語る

嶋原に去る座頭あり。彼祖父、朝鮮の軍に、木仏の玉眼を多ぬき取。其報により同弟妹、兄弟三人まで生れながらの盲目と生を得たり。是唯今の事なり。

この譚は正三の『因果物語 中ノ二』「仏像ヲ破報ヲ受ル事」から得ている。即ち

九州肥前国嶋原ニ、良可ト云座頭有。彼祖父朝鮮ノ軍ニ、仏像ノ玉眼ヲ多ク抜取也。其報ニヤ孫了可、同弟妹三人マデ、生ナガラ盲目ニ生ヲ得タリト也。正保年中ニ此座頭ヲ、慥ニ見タル僧来テ語ル也。

とある。以上いずれも善因善果、悪因悪果の事実談をもつて具体的に仏教宣布の方便としているのである。

また一人が出て、因果の歴然であることは了解したが、悪人が繁栄するのは何故か、と問う。これに対して、現世に業を作り、今生に報いるのを順現業と言ひ、来世に現れるのを順生業、更に次世に報いるのを順後業、外に時を定めず報いるのを不定業と言う。いずれにせよ、必ず報いが来るのだから、決して悪を為してはならぬ。悪人の栄えるのは、前世の善果が未だ尽きずにあるからで、来世は悪ばかりで地獄へ落ちる筈と説くのだ。順現受業、順生受業、順後受業とも言ひ『大乘義章七』等に説かれている。

又一人が出て言う。

勸善懲惡の教を以て、此世を治めん為の方便成べし。實には後世と云事有べからず、死て後何者か残て輪廻し、苦をうけんや

この発問は、当時の儒学の仏教批判の根本義の一つであり、その現実的合理主義はそれなりの説得力をもっていたのである。立証不可能な前世後生の存在をどう評価するかは、各個人の信仰の領域に属するのだ。『百八町記』巻二は「仏法に譬喩方便の説をおほく立なし、又浄土地獄をかざりたつる。さても大なるいつはり妄語、釈迦ほどのうそつき天地開闢二人となし」と言い、同巻三には「仏法に輪廻といふ事あり、信じがたし。貧福生死等これみな天命也」と述べてこれを批判するのである。

これに対して僧は答えて、「其心が残て苦を受なり。たとへば家はやくれども亭主は出るがごとし」と、心と身を、主と家とに譬えて、形は失せても心は存在するのだと説く。但しこれは譬喩としての方便ではあるものの、人法二空の、絶対無の立場からすると、聊か危険な発言ではあるのだ。それ故に「心は無相なるが故に身はみえても心は見えず、身は死しても心は死せず、必有物なり。」と述べるのも自然の勢いであらう。更に語を継いで、

仏も其方ごとき者を無の見の外道とも、因果撥無の外道とも説給へり。……仏は三世通達とて、過去、現在、未来の事を明に、しり給ひて今日の一念によつて未来永劫苦海に沈むことを衆生に示し給ふなり。……くらき己が分別を先とせんより、仏にまかせ奉り後世菩提を信すべき也。

と論するのである。

「無の見」とは有無相對の無に執着して、真空妙有の絶対世界があることを知らぬことを言う。これについて鈴木正三は『驢鞍橋 中巻』五十八に言及している。

師語曰、此前堺イニ、無ノ見ニ落タル者アリ、沢庵和尚、是ヲ破スルニ、歌一首ヲ以テス。過去モナク未来モナシト云人ノ、何クヨリ来テ此ノ世ニハ住ム、トヨメリ。此歌禪僧ノ歌と云ワレズ。禪ノ手段ト云ハ、直ニツ（ツケテ）ツケテ、ヒット当ル様ニ云モノ也ト云テ、便云、過去モナク未来モナシト云人ノ此ノ世ヲ有リト見ルハソ

モ誰ソ。

この二首の歌の違いは、「無の見」に対する見解の差である。正三は前代最高と称せられた沢庵宗彭をさえなみして憚らぬ程の自信をもっていたのであろう。恵中がそれを自家葉籠中のものとしていたのは確かである。また「因果撥無」とは、因果応報の理なし、とする判断で、反仏教の外道と貶しめられる所以である。『俱舍論 十七』に「縁何邪見。能断善根。謂定撥無因果邪見」とあり、共に邪見と評されるのだ。更に如来の三世を通して見通される大智は、衆生の苦海に沈倫する苦境を哀れみ救おうとされる大慈を以って、示されると説くのだ。狭隘な自己の判断を捨てて、如来の慈悲に縋り、来世における正覚往生を求めよ、と示すのである。「外道」は仏教以外の道法を行なうことで、真理に外れた邪道を言い、『円覚經』に「汝善男子。当護末世是修行者。無令惡魔及諸外道惱身心」とあり、四師・六師・をはじめ、九十五種、九十六種、十一宗を数えるのだ。

さて、心が残って苦を受ける事は納得したが、人が畜生道に堕ちると言うのは偽りであろう、麦を蒔けば麦を生ずる如く、馬死せば馬となる。人死ぬれば人となる筈だ。との反論に、畜生でも人間の心を起こせば、人間となる。竜女は畜生だが仏になった。逆に人間でも畜生の心をもてば畜生に生まれる。此の故に心を清める事が必要なのだ。と説く。

「竜女成仏」の事は『妙法蓮華經菩提婆達多品』に示される「当時衆会皆見竜女。忽然之間變成男子。具菩薩行。即往南方。無垢世界。坐宝蓮華。成等正覚。……皆遙見彼竜女成仏」に基づく語である。

又一人が出て

我等も後世の道大事は存候へども、前来死たる者のかたより、たすかりたりともたすからざるとも、終に便を不聞故にうたがひをこる



と云。

この問いは来世の存否に対する儒教側の批判として、極めて通俗的だが根本的な疑義の提示である。これに対する僧の返答

便なきこそ道理なれ、現世に生て居ながらさへ、遠く別るれば、便なき物なり。況や、死して生を隔るのみならず、たすかる者は十万億土へ行、たすからざる者は八万劫があひださかしまに地獄に落行なり。いづれの暇にか便をなさんや。

本質的な解答にはならぬものの、卑近な例をあげる事で、一応の説明を以ってこの場を凌ぐことができたと言うべきであろう。更に又死の苦しみについて問うと、死出の山、三途の河の耐え難き苦しみの有様を述べ、中有の苦しみは、立寄る所もなく唯漂い廻る如くであり、眠る時一時その苦を忘れても覚れば、再び元の苦が身を攻める様なものだとして「迷いの根本をきらずんば、万劫千生、終に安堵の時なし」と結論するのである。

又一人が進み出て、どうしても死後の苦しみは理解し難い、我は生まれぬ先に帰るのだと述べる。この男は多少禅の心得があり、「本来空に帰る也」などと言うのだ。僧は笑って、「本来空とは誰もけれども、五生三生つとめても至りがたき所なり。……無相無念の人なりて、始て知るべきなり」とその修行もなくて至る事の困難を指摘して退けるのである。

又一人が出て、悪人が悪道に墮するのは当然だが、我に悪業はない故に、後世には願わすとも菩提の道に入る筈だと言う。「人あしかれとも思はず、人をもころさず、人の物をもとらざるなり」と自らの善根を誇るのだ。僧は聞いて、言う。

八万四千の煩惱の根本、三毒、十悪を胸の内に置ながら、身に悪なしと云程の、おろか成事あらんや。歌に、

ぬすみせず人ころさぬをよきにして

身にとがなしといふぞはかなき

と論すのである。

八万四千は、煩惱の総数を言うのだが、教法の多いのを譬えても八万四千法門、と言ひ。須弥山の高さも八万四千由旬と称し、悲想天の寿命も八万四千歳とするので、多数を表わす語である。煩惱は貪欲嗔恚愚痴の三毒に発する煩悩を言う。『智度論 七』に「煩惱者能令心煩。能作悩故。名為煩惱。」とあるに由るのだ。十悪は、殺生、偷盜、邪淫、妄語、綺語、兩舌、惡口、貧欲、嗔恚、邪見を言うのだ。以上の諸悪を蔵しながら、それに気付かずにいる愚を指摘するのが右の歌であり、これも『念仏草子 下』に載せる処であることは前章に述べた。

次に初老の女人在、死者は十万億土の遠きにあるのに、供物を備え、追善の弔いを為しても届くまい、と質す。これに僧は答え、仏経仏業の功德は、通ぜぬ処はなく、至らぬ場所はない、と教える。更に誦呪や念仏の功力が届けば何故成仏するのかと、問うと、仏の妙力は道理の及ぶ所ではない、唯信じて疑うべきものではない。と力説するのである。

かくて十六番目の一人が出て言う。

衆生、本来仏也と承に、何として、迷はじめ候や

答云

分別の間にてしらざる所也。修行の後自心を悟候て知給ふべし

即ち衆生とは有情と訳し、『大乘義章 六』に「依於五陰和合而生。故名衆生」とある。又、衆くの生死を経る故に名づけると言う。生あるもの総ては、本来は真如法性の現われ、と解する時、その不変隨縁の二相に基づいて、

形はどうであれ、仏の現われ、如来そのものと見る事も可能なのである。但しそれは当為の世界であつて、その俚肯定している訳ではない。故に煩惱をもち迷妄の中に在するのだ。そこで観念で理解し得るものでなく、修行研鑽の結果自身で大悟徹底すべきものだと言っているのである。

又問。衆生本来仏なれども、凡夫と成と承候。然時は修行成就し、仏に成候ても又迷候時はいたつら事に有まじきや。

答云

成仏して二度迷ふと云事なし。成仏と云えは、我を尽し虚空一まいに成事也。我すでにつきたり。何ものか迷んや。後來空中より、迷もの出とも、空ものを生るなり。汝にあらず、元來の仏性迷て凡夫と成と云も、空より初て我執おこるを云なり。成仏の心えに錯多し。よく成仏の躰を知べき也。

再問して「仏に成る」とは所謂悟りを開く、という事である。そこで答えて言うには、一旦真正の大悟をとげた者は、再び迷う事はない、と断定するのだ。「我を尽して虚空と一まいに成事」とは極めて禪的な成仏の世界である。我を極め尽くして空と一体になる時を成仏と云い、大悟と言っているのだ。又、本來の空、真空こそ妙有を現わすわけだから、空から我執を生ずる所を、仏性が凡夫をつくる、とも述べているのだ。依つて自ら成仏、大悟した心算に錯覚が多いと指摘するのである。即ち成仏の本質を体得すべし、と諭す所以なのだ。

#### 四

下卷

又一人出て、問。

上代には、大悟大徹の人あり。当代はなし。故に正像末を立給へり。たゞ末法の衆生は時に随て、人次第にしてならぬ事をはつとめずとも、と云人あり、此道理ありや。

この質問はある程度仏教の素養がないと不可能なのだ。「正像末」の三時とは『大悲經』によれば、如来滅後誠行正しく行なわれる千年を正法と言ひ、その後像似の教行のみが保たれる千年を像法と称し、更に教のみが残つて行証共に行なわれぬ澆李の万年を末法としているのだ。尤もこれに諸説あり、『法華玄贊 五』には「若仏正法。教行證三皆具足有。若仏像法。唯有教行無證果者。若仏末法。唯有教在行證並無」とあるが、『雜阿含經』には正像共千年と説き『大乘三聚懺悔經』は正像各五百年、『悲華經』は正法千年像法五百年、『大集月藏經』『摩耶經』等は正法五百年像法千年の説をとっているのだ。我が国では概ね正法五百年、像法千年、末法万年説に従っている。白法隱没、闢諍堅固の時代に入つては僧俗共に時の流れに従つて、嚴しい誠行に耐えずとも良いのではないか、と問いかけているのだ。それに対して僧は

仏法と云物は、時にはよらず、心によるなり。末法にても、信心さへ強くんは古人と一枚の境界を得べし

と反論する。即ち三時の時期によつて変わるものでなく、精神の持ちようでは、正法の古人とも同等の心境を確立することが可能だと断言するのだ。頗る禪的であり、自力聖道の実践者らしい揚言と言えよう。「人次第」とは他人並みと言う事で、何事も他人任せの安易を認めようと言うのだ。その故にこれを否定して自ら発心して大悟を得べきものと提唱するのである。若し悟れずとも、それなりの意味はあると諭すのだ。

それ仏道と申は、悟らずとも勤れば分々に徳を得事なり。仏八万の大衆も一やうにはあらず、分々に徳に至り給へり。

古に竜肝鳳骨にはあらねども、味を好者は味を好といへり。万石取には及はねとも千石とれば百石取には増がご

とし、人にはかまはず、たゞ、我に勝事也。昨日の我に今日はかち、去年の我に今年は勝つ道理なり。

更に仏道は、努力すればその程度に應じて仏果を得る事を教える。竜肝鳳骨の如き美味を味わずともそれなりの佳肴を賞玩することは出来るものだとするのだ。「万石取には及ばねども千石とれば百石取には増す」との譬えは、正三の『驢鞍橋 上』七十七に

一日示曰、今時ノ人、仏法ハ悟ネバ用に立ヌト思フ也。其儀ニ非ズ。仏法ト云ハ、只今ノ我心ヲヨウ用ヒテ、今用ニ立ル事ナリ。成程心ヲ強フ用ルヲ修行トス、心ノ強フナルホド次第第二使ル、也。大キニ勤レバ大キニ徳有、少シ勤レバ少シノ徳アリ。譬バ万石取ニハ及バネドモ、千石取バ百石取ニハ勝ルガ如シ。

とある。他人との比較を考えず、唯我が煩惱に打ち勝ち能うる限り一日ごとに精進して向上に勤めよ、と励ますのである。

更に、他人に構わずと言っても今時の出家の無戒振りを見れば信仰し難い、との言に対しては、僧の咎を法の咎に看為してはならぬ。と戒め「人をも身をもたのまざれば、是成時は悦び、非成時はうらみず」と言う述べ、世の人が咎を作るのは己が心の悪い故で他人や周辺の所為ではない、と力説する。それは禪者の根本姿勢であり、正三は『驢鞍橋 中』三十六に「作工夫、要中正勁挺不近人情。師云、是レ自己ヲ守ルノ位也」と一切の人間関係を超越せよと説いているのだ。

又一人が出て、仏法は女犯を制する故に子孫が絶えるので、儒を信じて仏を信ぜぬと云う。僧は答えて、僧侶には不犯戒を授けても在家には邪淫戒を課すのみで衆生の絶える事はない、とし、仏は慈悲心をもたれても三不能と云うことがあって無辺の衆生の多い事を歎かれるのだと説く。この「三不能」について『念仏草子』は、

されば仏は一切の事に自由をえ給へりといへども三不能とて、仏の御心になはざる事三つあり。一つは定業を

転ずる事あたはず、二つには無縁の衆生をすくふ事あたはず、三つには衆生界をつくす事あたはず

と述べている。この事は『百八町記四』にも説かれるが、その淵源は無尽居士の『護法論』の「嵩嶽珪禪師云。仏有三能三不能」にあり、これを引く『歸元直指集卷下』「弁明梁武定業 丞相張商英解 五一」の「無尽曰不定業云人誠為可愍昔曰嵩嶽珪禪師云仏有三能三不能。仏能空一切相成萬法智。而不能即滅定業仏能知群有性窮億劫事。而不能化導無縁仏能度一切有情。而不能尽衆生界。是謂三能三不能也。」に基づいている事は、拙稿「百八町記の研究」に記した通りである。但しこの論義は儒側の仏教攻撃の焦点の一つで『清水物語』『祇園物語』等にもとりあげられているのだ。

こゝから儒仏の優劣論が展開される。即ち韓退之と大顛和尚、王荊公と張文定公の対話によって、韓愈の仏骨表が嗜められ、孔孟に勝る仏者が挙げられ、儒から仏へ転じた東坡、山谷、樂天等が揚げられるのである。

又一人が儒仏の差異について糺す。僧の言う。

儒釈道ともに勸善懲惡のをしへにて、世間の師也。然りといへども仏意に比せば、毫厘の差ありて、天地遙にことなり。

即ち、三教共に現世においては倫理道德の指針となる点で同等だが、仏道と儒老との間には僅かな差があつて、しかもその逕庭は大きい、と云うのだ。毫厘も僅差の意だが、文意は天地の懸隔があるとしている。

又同じ仏道中にも有漏と無漏と云事あり。孔老の道は彼有漏の善に当れり。三教一枚なりといふも、彼有漏の仏法と一枚なり。輪廻の業はまぬかれず。扱、無漏の仏法とは思慮の及ぶ所にあらず。

仏教の「漏」は煩惱の意で、有情の六門より日夜煩惱を漏泄している故に、有漏と言う。『俱舍論 二十』に「従有頂天至無間獄。由彼相続於六瘡門。泄過無究。故名為漏」とある。現世間の事柄は総て有漏とし、出世間の事象を無

漏と言う。よって儒老二教は現実肯定か否定かのいずれかに止まるもので現世は六道輪廻を超越する事は叶わぬわけである。これに対し出世間の四聖界は凡夫の思慮の及ばぬ世界なのである。こうした超俗の世界をもつが故に仏教は老儒に勝れりとするのだ。

また一人出て言う。「私の子が出家したいと願うが、是非を占ってほしい」と。僧は答えて「老は仏道を学んで占術は知らぬが、出家が悪い筈もないし、一子出家すれば九族天に生ずと説かれ、仏弟子となる縁は、盲亀の浮木に異らぬ。但し人の職には姓の相不相があるものの、出家に悪い姓などはない。誠の出家になれば、長く三界を出離し、上四思に報じ下三有を救うわけで、これに過ぎることはあるまい」と述べる。「一子出家すれば九族天に生ず」の語は世に広く行なわれるが、確かな出典がない。『通俗編二十』にも言い、『源平盛衰記四十』に「一子出家すれば七世の父母成仏す」とあり『高野物狂』にも「一子出家すれば七世の父母成仏す」とある。「盲亀の浮木」は『涅槃經二』に「生世為人難。值仏世亦難。猶如大海中盲亀遇浮孔」とあり、『雜阿含經十六』に「盲亀百年一出。得遇此孔。至海東浮木。」「妙法蓮華經莊嚴王本事品第二十七」にも「仏難得値。如優曇波羅華。又如一眼之亀。值浮木孔。」とあるのだ。「四恩」は『心地觀經』に「一父母恩、二衆生恩、三國王恩、四三宝恩」とある。「三有」は三界とも言い、欲界・色界、無色界は共に生死因果の有であることを指す。即ち人間を意味するのだ。『頌疏界品』に「名三有者・欲有色有無色有」とある。

又問う。「それなら出家ばかりが成仏するのか」と。答えて「俗人でも出家の心があれば或仏する。逆に出家で俗人の心に在る者は反って悪業の因縁となる。仏行はそれ／＼の家職にあるので姿形ではない。」と言う。また「難行苦行するのは俗人も同じだが、妻子眷属をもてば辛勞も多い。僧は身一つで一切を抛ち、人の褒貶にとらわれず自在に修行すれば、心に何の障る処もない。しかも終には仏果を得るのだ。今時の、人が褒める僧は非法者で、謗られる

者こそ真の出家なのだ」と諭す又問う。確かに一衣一鉢の身であれば自由であろうが、当代は俗にも智者が多い。問つめられたら困ろう。答えて言う。知らぬ事は俗にも学ばねばならぬ。趙洲和尚は「二歳の童子成とも我にまさらん事あらばならはん。百歳の老翁成とも我にをとらばおしへん」と喝破している。この語は『趙洲真際禪師語録并行状上』（『続開古尊宿語要』）に載せている。この問答によつて大いに納得して退く。

年輩の侍が、

追腹は不義の由承。其趣。子細に示し給へ。

答曰。凡。後世引導の理と申は、不生不滅不去不来。寂滅為樂と。輪廻を離るやうにしめすものなり。然に供をつれて、よき所へ行と思ふ様成輪廻を授ると云事あらんや。今時の出家、此道理をしらざる故に、此悪事おこるなり。如此、主人の罪業と成事を能示は、誰か是をなさんや、世人の過にあらず。出家人の過なり。乍去。出家此道理をす、むと云共、我云出したる事をたがへじと思ひて、不留もあり、是は主人への忠にあらず、我名利の為なり。又主人も、此道理は聞分ぬれども、死に相伴を求むる心を制し得ざる人も有と見えたり。此前。去大名死期の時。余多の小性を近付て云。汝等定て此度供を致す成べし。有ければ、各御請を申されたり。其中に一人進出て申けるは、此御供におゐては罷ならず、御免有べし。と云て退出す。時の人判して曰。心剛にあらざれば、死ぬ事を得れ共生る事を得ず。と云へり。生がたき所を生たる強ものかな。と是をかんず。生るも死するもたゞ義によるべきなり。

「追腹」こそ当時、耳目を集めた一大事件であつた。この殉死をめぐつて、『清水物語』『可笑記』『百八町記』など代表的仮名草子が問題になっているが、いずれも否定的な評価を下している。正三も亦『驢鞍橋 中』七十一に「ソノツレノバカラ云カ、道理デアホウバラヲ切ル也」と言い切っている。阿呆腹とは義理腹や商い腹と共に、追い腹への卑



称の一種である。幕府はすでに慶長十二年（一六〇七）に追腹禁止令を出し、その後、寛文三年（一六六三）、天和三年（一六八三）両度にわたって「武家諸法度」を通して布告している。しかしそうした警告を発せざるを得ぬ程に行なわれ、讃美する傾向があつたのも事実であろうが、公式には幕府への迎合もあつてか、刊行物でこれを肯定するものを知らない。この流行は後世引導によって個人の寂滅為楽と得脱輪廻を与えるので、供連れで極楽往生など叶わぬ事を教えぬ出家の責任だとする一方、追腹武士に対しても自らの名声や利益の為だと非難するのである。更に、その期に臨んで追腹を拒否する武士を、剛胆者と讃美し、「生きるも死するも、たゞ義」に基づくべきものと結論づけるのだ。

又、問うて言う。「中華は大国であるのに吉利支丹がないと聞く、日本は小国で治り易いのに年々信徒が出るのは何故か」と。僧は答えて「中国は仏法が流布して諸人が道理を弁えているので邪法は興らぬが、日本には真の仏法が流布していない為邪法に誑かされるのだ」と述べ、「大国の者より日本の人は愚かか」と問われると、「正法が広まっていぬ為に誑かされるので、取締まりより仏法流布が肝要と諭すのである。そして唐の武宗が会昌十五年に仏法滅却した処翌年背中に毒疸を發して崩御され国に七難が襲つたが、大中の天子が即位し、三宝を信仰した事から世が治まったと、その例を挙げる。但し、唐の武宗利炎の排仏は有名であるが、その存在と年号の会昌共に六年にすぎない。「大中の天子」は宣宗李忱で、大中はその年号、十三年在位し、多くの寺院を復興した。本朝の聖徳太子は仏法を以って国を治め、安国寺、国清寺、護国寺などを創建した。然るに今の諸宗は仏意を忘れ反って国家のあたとなる事が多い。もし出家の人が誠を以って民を導く時は、仏の万徳円満の威光によって仏法世法を成就するであろう、と述べる。又万徳円満は如何に行なわれるか、と問うと、我に離るべし。と言ひ、その行ずる所は勇猛心で、いかなる豪勇者も、仏法がない時はどこか、ぬかる所が出来る、と断定するのだ。

その例として無双権之助と宮本武蔵の試合の経緯を紹介し、その豪勇の武蔵でさえ、主君から達磨の絵を乞われたが、不出来であった。と述べ、「我本意の兵法を不出故に絵不出来なりと云て火をともしせ、書ければ、いかにも見事に作成する成……我兵法をうち越し上に臆する故に、か、れざるなり。我兵法と云は、太刀を取れば、我もなく人もなし。天地やぶれて居なり。何の高位下賤と云事あらんや。此機を以て、書ゆへに画、出来する也」と説く。兵法に徹する時は、身心脱落して刀と心が完全に一致している為に雑念が入らぬ故、勝利を得るが、絵の執筆時には、主君への敬意や褒賞への期待などの俗心にさまたげられて、失敗したのであらう。

古道人の曰として、

兵法者は太刀の取たる時は、禪定なれとも太刀を置と、はやぬけて凡夫に成也。仏法者は常住金剛心に往する故に、何事にあふてもぬくる事なく、万事に使て自由なり

と教へ給ふ事是なり。彼者随分兵法の時は、用得たりといへ共、絵に逢て臆した事右のごとし。専、勇猛心を用て、大丈夫の人と成給ふべし

兵法者は刀を持つ時は禪定に入る心地になるが、刀を置けば俗人に戻ってしまうが、仏法者は常住禪定に徹しているのだと説明する。武蔵の如き剣の達人でさえも絵においては凡人になってしまう故に、勇猛心を以て仏道に精進せよ、と諭すのである。

因みに正三は『万民徳用』『三宝之徳用』第一「仏法修行は六賊煩惱を退治するなり。心弱してかなふべからず。……」第四には「仏道修行は慮知分別の心を去て、着相の念を離れ、無我の心に至て私なく、物に任て自由なり、比心即諸芸能に使宝也」と説いているのだ。この遺訓がその俣こゝに生きていることがわかつた。

こうしてこの年輩の侍の感動と提唱が、船中一同を共感させ、一斉に礼をなして、我らの助かる行力を授け給え、

と求めると。僧は上根下根によらず座禪が尤も精要だが、末代の事とて、強く念仏すれば禪定に叶うであろう。是れ禪淨無二無別の法である。と述べて、

永明禪師の曰。

有禪、無淨土は、十に九は蹉路す。有淨土、無禪は万修万善と云々

この語は『歸元直指集 卷上』『永明壽禪師戒無證悟人勿輕淨土 十二』に「一日有禪無淨土十人九錯路……二日無禪有淨土、万修万人去、但得見弥陀仏 何愁不開悟」とあるのに基いている。禪に参して淨土を求めぬ者は十人中九人迄は路を誤まり禪定中に知らずして五十種の陰魔に患わされて娑婆に流転するが、禪を求めず淨土を願う者は万人共に弥陀を見る事が叶い、開悟せぬ事を愁う必要がない。と説かれているのだ。だから僧は、この念仏行は賢愚男女貴賤を問わず、上代末代共に相應の行で、殊に、道の為には無智なるがよく、覚える事は無駄で小智は菩提の妨げだと論するのである。

道元和尚の云

高野の空阿弥と云し人、顕密の積徳なりけれ共、後念仏門にいられたり。或時学人來り、教中の事を問ければ、我一字も不覺皆わすれたり、とて只念仏しておはせし也。是道心の手本なり。（以下文章詩歌の云々は、前章に示したので省く）

右は『正法眼藏隨聞記第二ノ十一』『夜話に云く、学道の人、世間の人に智者もの知りとしられては無用なり……』に続く一節に基いて大意を述べているのである。「是道元和尚の本意なり」とするのも故ある処であろう。同様のことは淨土教にも言えるのだ。

又法然上人は、たとひ一代教を学得したる輩なりとも、是を捨、一向の尼入道の輩にひとしうして南無阿弥陀仏

と唱ふべしと教へ給へり。

と述べている。これは法然の所謂『一枚起請文』の主旨を述べたもので、本文は、

もろこし我朝にもろもろの智者達の沙汰し申さるる觀念の念にもあらず、又學問して念の心をさとりて申す念仏にもあらず、たゞ往生極樂のためには南無阿彌陀仏と申して疑ひなく往生するぞと思ひとりて申すほかには別の仔細候はず。……たとひ一代の法をよくよく學すとも一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智の輩に同うして、智者のふるまひをせずして一向に念仏すべし。

とあるのだ。

かくて學問の博大など無意味だけでなく有害だと説いている。

或は山居の詩、道歌など、云事をなす人有。頌は見事に山居すれ兵、其人少も山にいらす。歌はいかにも道にいれ共、其心はけし計も道にいらす

即ち遁世の境涯を詠ずる詩頌も、平仄に叶いいかにも立派に表わしていても、その心裡は依然として世俗の声望を期するものであったり、和歌は道義を訓えるものであつても、その志す所は飽く迄も歌人仲間からの褒貶を喜憂するに止まるものであったりするのだ。一切を捨て、唯一筋に念仏せよと諭するのである。

又問う「何事も知らずに念仏さえすれば、往生する理由を具体的にお教え下さい」と。答えて云うに、「念仏の功德で、いかなる悪業煩惱も総て滅するのだ。南無阿彌陀仏の六字の内容は我々の判断の及ぶ処ではない。以前ある陣中で敵味方を有と無の言葉で別けた処、敵も亦、無と言つて逸れた、と云う事がある。無の意味は解らずとも、人真似にも言えば助かるとあれば、それで良いのだ。阿彌陀の名も同じなのだ。法然上人は疑いながらも念仏すれば往生する、と示されたのだ。」「疑ひながらも念仏すれば往生す」の語は、『法然草 第三十九段』にある。

或人、法然上人に、念仏の時、睡におかされて行を怠り侍る事、いかがしてこの障りをやめ侍らん、と申しければ、目のさめたらんほど念仏し給へ、と答えへられたりける。いと尊かりけり。又、往生は一定と思へば一定、不定と思へば不定なりつと言はれけり。これも尊し。又疑ひながらも念仏すれば往生す、とも言はれけり。これも又尊し。

しかしこの語はいずれも兼好の念仏観、宗教意識が、法然の発言をより象徴的に凝集して見せたもので、法然の語録その俤ではない。『和語燈録 巻第五』「一百四十五箇問答」や、『和語燈録 巻第一』「往生大要抄」に、「往生は不定におもへばやがて不定なり。一定とおもへばやがて一定する事なり。」とあり。『捨遺和語燈録 巻下』「御消息」『一言芳談』などにもそれらにや、近い発言を見出す事が出来るのである。

阿弥陀如来が五劫の間思惟の末に得られた法門である故、功德無量なのだ。よって、末法万年。余経悉滅。弥陀一教。と説かれたのだ。「末法万年、余経悉滅、弥陀一教」の語は、正三の『念仏草子 上』にも引かれているが、その出典は定かではない、浄土系宗門の口碑であろう。この論しによって、船中一同に帰依し、念仏の裡に薩摩渴に着き、この物語を終えるのである。(平成九年九月十五日)